SYNTHESE DE CHRISTOLOGIE PAULINIENNE

PAR JACQUES SCHLOSSER

INTRODUCTION

Qui veut parler de christologie, c'est-à-dire s'occuper de la personne de Jésus confessé comme Christ par les croyants et de son rôle, ne peut pas ne pas être renvoyé très rapidement sur Dieu lui-même. Il n'y a de Messie, de Christ, qu'en fonction de Dieu qui le suscite et lui donne l'onction, comme le signale la formule parfois utilisée de « messie de Dieu » ou équivalent (Lc 2,26 ; 9,20 ; 23,35 ; Ac 3,18 ; 4,22 ; Ap 11,15 ; 12,10). Dans les énoncés christologiques de Paul, ou dans leur contexte immédiat, il n'en va pas autrement même si on n'utilise pas cette formule. On ne peut donc pas passer à côté et il convient de dire au moins l'essentiel de la figure de Dieu. Notons pourtant qu'en régime chrétien l'inverse est vrai aussi : on ne peut pas parler de Dieu indépendamment de la christologie, puisque Dieu est défini à l'occasion comme « le Dieu et Père de notre Seigneur Jésus Christ » (Rm 15,6 ; 2 Co 1,3 ; 11,31 ; Ep 1,3 ; 1 P 1,3).

I. DIEU

Le Dieu attesté par Paul est évidemment le Dieu unique, le seul Dieu (1 Co 8,6). À ce titre il a une dimension universelle que Paul pointe parfois de façon explicite. À la fin du premier grand développement de Rm (1-3), où Paul a établi que tous, païens et juifs, sont pécheurs et ne peuvent subsister qu'en recevant gratuitement la justice, il pose cette question : « Dieu serait-il seulement le Dieu des juifs ? N'est-il pas aussi le Dieu des païens ? Si ! il est aussi le Dieu des païens » (Rm 3, 29). Mais, bien entendu il est foncièrement le Dieu d'Israël tel que l'AT l'atteste, relayé par la tradition juive : Dieu unique, seul vivant et seul vrai, tout puissant et efficace dans l'acte créateur et dans la conduite de l'histoire, Dieu juste, à la fois dans et par sa fidélité (justice salvifique) et comme juge des vivants et des morts. Il est le Dieu qui appelle et fait alliance. Sa bonté se manifeste par la richesse de ses dons, de sa grâce et de son amour. Mais il est le aussi Dieu transcendant et inaccessible que Paul glorifie en Rm 11,33. Il est le Dieu qui énonce des exigences fondamentales, et dont, avertit Paul, on se moque pas, car chacun récoltera ce qu'il aura semé (Ga 6,7). Paul ne craint pas d'évoquer sa « volonté », et ce dès sa première épître : « la volonté de Dieu, c'est que vous viviez dans la sainteté, que vous vous absteniez de la débauche… » (1 Th 4,3 ; cf Rm 12,2 ; Ga 1,4).

A) Les attitudes requises de l'homme

L'image de Dieu s'éclaire indirectement par ce qu'il revendique, et qui dépasse largement, tout en la comprenant aussi, la sphère de la morale.

1) La célébration de Dieu

La célébration de Dieu est une expression de ce qu'on appelle traditionnellement la vertu de religion. L'attitude fondamentale consiste à reconnaître Dieu comme Dieu, ce que Maurice Clavel évoquait par le titre quelque peu provoquant d'un de ses livres : Dieu est Dieu, nom de Dieu ! Le reproche fait aux païens est d'avoir refusé de rendre à Dieu ce qui lui revient de droit, la reconnaissance de sa gloire et l'action de grâce (Rm 1, 21), en préférant la créature au Créateur (Rm 1, 25). Le réquisitoire est à peine moins sévère pour Israël. En dépit de la lumière qui vient de la Loi et tout en se réclamant d'elle avec fierté, le juif transgresse la Loi. Ce faisant il déshonore - le terme grec utilisé (*atimazô*) est fort, surtout dans une culture méditerranéenne où, jusqu'aujourd'hui l'honneur versus la honte est un bien suprême. Dans l'AT une des façons de sanctifier le nom de Dieu était de vivre dans la conformité avec l'alliance, à l'inverse l'infidélité revenait à blasphémer le Nom au milieu des nations. Paul reprend ce langage en Rm 2, 23-24. La bonne attitude est celle d'Abraham : espérant contre toute espérance et refusant de douter, il « donne gloire à Dieu » (Rm 4, 20).

Le théocentrisme apparaît avec le plus de netteté dans le mouvement et l'attitude que je qualifierais volontiers, en donnant au terme un sens très vaste, d'action de grâce. Elle s'exprime à travers plusieurs thèmes et selon des formes littéraires variées. Paul n'utilise guère le verbe bénir (*eulogeô*) en lui donnant Dieu comme complément (1 Co 14,16 est une exception). Mais l'adjectif « béni », *eulogètos* (pour le genre de la bénédiction voir les prières de l'offertoire dans notre liturgie, ou bien la prière des 18 bénédictions), élément essentiel de la forme littéraire de la bénédiction ou eulogie, a de l'importance chez lui. Il apparaît plusieurs fois comme prédicat dans les énoncés, généralement brefs, qui relèvent de la bénédiction (*beraka* en en hébreu) et qui se rapportent toujours à Dieu : Rm 1, 25 ; 9, 5 ; 2 Co 1, 3 ; 11.31. Peu différente, du point de vue sémantique, de la bénédiction, l'action de grâce (au sens précis et habituel du terme) se présente avec plus d'insistance dans les textes de Paul. Le substantif eucharistie fait l'objet de quelques emplois (1 Co 14, 16 ; 2 Co 4, 15 ; 9, 11.12 ; Ph 4, 6 ; 1 Th 3, 9) assez libres du point de vue de la forme. Plus caractéristique, parce que plus stricte formellement, apparaît la formule constituée par le terme grâce (*charis*) suivi du datif indiquant le destinataire et d'une proposition causale où l'on précise la raison de l'action de grâce. Strictement paulinienne, cette formule est attestée 7 fois (Rm 6, 17 ; 7, 25 ; 1 Co 15, 57 ; 2 Co 2, 14 ; 8, 16 ; 9, 15). Le plus souvent c'est au verbe « rendre grâce » que l'on recourt. La place attitrée de cette attitude ou plutôt de cette action (verbe !) se trouve au début des lettres (Rm 1, 8 ; 1 Co 1, 4 ; Ph 1, 3 ; 1 Th 1, 2 ; Phm 4). Quand, comme en Galates, elle n'est pas évoquée, la situation est grave. Il y a aussi des emplois plus libres (Rm 1, 21 ; 14, 6 ; 1 Co 1, 14 ; 14, 18 ; 1 Th 2, 13), non conditionnés par la forme littéraire de la lettre. Pour l'ensemble des nombreux textes évoqués dans ce paragraphe l'application du

vocabulaire est théo-logique, et ce constat vaut aussi pour l'expression plus rare de « confesser Dieu » : Rm 14, 11 (cit.) ; 15, 9 (cit.) ; Ph 2, 11.

Le mouvement par lequel l'homme reconnaît la magnificence de Dieu est rendu aussi dans le vocabulaire de la gloire. En ce qui regarde le substantif gloire, les textes se laissent regrouper en plusieurs ensembles. Leur présentation détaillée mettrait en relief le grand nombre des textes, l'ampleur de leur répartition dans les lettres et leur référence exclusive à Dieu. L'examen du verbe glorifier (*dokazô*), quand le verbe désigne l'agir des hommes, confirme pour l'essentiel les observations déjà faites, à savoir l'importance même du thème et sa concentration sur la personne de Dieu.

Pour ce qui regarde la réalité connexe de la prière (en général de demande), une brève mention suffit. Toute une série de termes évoquent cette action. Ils sont employés ordinairement sans destinataire explicite, autrement dit : on ne précise pas à qui s'adresse la prière. Il est tout à fait vraisemblable que « l'emploi absolu de ces vocables implique Dieu »[1], qui est d'ailleurs mentionné à l'occasion (Rm 10, 1 ; 15,30 ; 1 Co 11, 13 ; 2 Co 13, 7 ; Ph 1, 4 ; 4, 6).

2) L'engagement éthique

L'exigence éthique, je l'ai noté plus haut en passant, peut être appelée tout simplement la volonté (*thelèma*) de Dieu (Rm 2, 18 ; 12, 2 ; 1 Th 4, 3 ; 5, 18), même si le terme grec exprime plus souvent, sur un autre registre, le projet salvifique de Dieu[2] ; il n'est pas toujours facile de déterminer le sens (voir la troisième demande du Notre Père de Mt). Elle peut être formulée aussi en des mots plus recherchés (Rm 1, 32 ; 13, 2). L'orientation théocentrique de l'existence croyante, qui est plus large que la fidélité dans l'ordre de la morale, peut être marquée par une simple référence à Dieu sous la forme d'un complément indirect (datif en grec), comme l'illustre bien Rm 6,11 : considérez que vous êtes morts au péché et vivants pour Dieu en Jésus-Christ (voir aussi Rm 6, 13 ; 7, 4 ; 12, 1 ; 1 Co 14, 2 ; 2 Co 2, 15 ; 5, 13). Mais il arrive aussi à Paul d'être plus explicite, en utilisant par exemple le thème tout simple du « plaire à Dieu » (Rm 8, 8 ; 14, 18 ; Ga 1, 10 ; Ph 4, 8 ; 1 Th 4, 4 ; 2, 15 ; 4, 1). Notons en passant que l'expression n'est pas utilisée pour le Christ.

Bref, la vie du croyant doit être « dédiée complètement à Dieu » qui en est le centre[3]. Lors du jugement l'intégrité et la justice des croyants seront reconnues « à la louange et à la gloire de Dieu » (Ph 1, 11)[4].

---

[1]O. Schönborn, *EWNT* I, p. 688.

[2]Rm 1, 7.10 ; 1 Co 1, 1 ; 2 Co 1, 1 ; Rm 15, 32 ; 2 Co 8, 5 ; Ga 1, 4.

[3]L. Morris, « The Theme of Romans », dans W.W. Gasque, R.P. Martin (éd.), *Apostolic History and the Gospel. Biblical and Historical Essays Presented to F.F.Bruce*, Exeter, 1970, p. 249-263 (p. 261, à propos de divers textes de Rm).

[4]Voir J. Schlosser, « La figure de Dieu selon l'épître aux Philippiens », *NTS* 41, 1995, p. 378-399 (p. 388-392). Article repris dans Id. *À la recherche de la parole*, Paris 2006, 537-560.

B) L'agir divin pour le salut et le jugement

NB : en parlant ultérieurement du Christ, j'insisterai sur son rôle médiateur. Nous rencontrons dès à présent la question à propos de l'agir divin. Illustration de ce qu'on constate aussi ailleurs : pour clarifier les choses il faut parler séparément et successivement, mais dans la réalité à laquelle renvoient les textes il y a unité et articulation des divers points.

1) Le salut

NB : j'emploie ici le mot salut comme concept englobant de la théologie chrétienne et non dans le sens plus particulier que lui donne Paul.

Faute de mieux, je classe les textes suivant qu'ils se réfèrent plutôt à un fait salvifique passé sur lequel Paul fait retour, ou plutôt à l'extension de la vie chrétienne dans le présent ou plutôt à l'accomplissement eschatologique, à venir par définition.

a) Le passé

Pour Paul en personne, l'événement déterminant, dont il témoigne à l'occasion mais qui sous-tend toute sa vie, équivaut à l'impact du Christ dans sa vie, un impact qu'on peut appeler, selon le point de vue auquel on se place, sa conversion (Dieu pour lui prend un nouveau visage comme Dieu de Jésus) ou sa vocation apostolique. C'est cet événement qui a constitué l'envahissement du Christ, dont il rend compte par des formules devenues fameuses : pour moi vivre c'est le Christ (Ph 1,21) et la mort, qui permet un « être avec le Christ » plus total est dès lors un gain. « Ce n'est plus moi qui vis c'est le Christ qui vit en moi » (Ga 2,20). Dans ces mêmes épîtres (mais pas seulement là), il évoque cette irruption du Christ dans la vie en formules très fortes. Après avoir évoqué en Ga 1,13-14 son passé de persécuteur (il voulait détruire l'Église et donc disqualifier Jésus), il continue ainsi : mais, lorsque Dieu, qui avait l'œil sur moi depuis toujours, est intervenu « pour révéler en moi/à moi son Fils », je me suis mis immédiatement en route. Cette intervention de Dieu venait en somme confirmer ce que Jésus lui-même avait fait en révélant à Paul son évangile (Ga 1,12). En Ph 3 il s'étend davantage. Après avoir rappelé son pedigree juif sans faille, il parle du retournement existentiel qu'il a connu (Ph 3,4-11) du fait qu'il a été « saisi par le Christ ». Plus rien n'importe désormais, pas même la réalité la plus haute de son passé juif, à savoir la loi, comptent seules désormais la connaissance de et la participation à la mort et à la résurrection du Christ. Dans les deux passages (Ga 1-2 et Ph 3), la survenue du Christ dans la vie de Paul a pour conséquence la disqualification de la loi comme force du salut. Inutile de dire que ces données ont une portée considérable pour apprécier à sa juste valeur la place de la christologie dans la vie et dans la pensée de Paul. Il n'a pas été possible d'en parler sans associer à l'action de Dieu celle du Christ ressuscité.

Pour illustrer l'initiative de Dieu et son rôle déterminant je propose de voir brièvement deux affirmations sotériologiques particulièrement fortes et explicites, 2 Co 5, 18-19 et Rm 5, 8, et où parle du nous des chrétiens.

2 Co 5,14-21. Paul commence par le rappel du kérygme traditionnel (il le tient sans doute d'Antioche) de la mort salvatrice et de la résurrection du Christ (5, 14-15), Il souligne la dimension eschatologique de la situation ainsi créée (5, 17), en

remontant jusqu'à la source de l'événement du salut. Pour ce faire il utilise (5, 18-19) une catégorie moins habituelle que celle de la justification (Ga 1-2 et Ph 3), à savoir celle de la réconciliation. Mais surtout il souligne l'origine divine de tout le mouvement et fait explicitement de Dieu, à deux reprises, non plus seulement la personne avec laquelle la réconciliation se fait, mais l'auteur même de la réconciliation. Le Christ n'en est pas le sujet mais l'agent, celui par qui (*dia*) et en qui (*en*) la réconciliation s'est opérée. Entre ces deux expressions prépositives il peut y avoir de subtiles nuances, « en Christ » ajoute peut-être à la nuance instrumentale de « par le Christ » l'idée de la solidarité entre l'agent (Dieu) et son intermédiaire (Christ), mais leur signification est fondamentalement la même. Le temps passé des verbes invite à penser à l'événement historique de la croix[5].

L'initiative divine n'est pas moins soulignée en Rm 5, 8. Du fait qu'elle eut lieu au bénéfice d'impies, la mort du Christ est radicalement incomparable (v. 6-7). Cela établi, Paul revient (v. 8) aux termes habituels du kérygme tout en reprenant avec quelques variations les éléments du v. 6. La large similitude des énoncés des v. 6 et 8 fait apparaître en pleine lumière l'élément nouveau par lequel le v. 8 commence. Relevons d'abord que le sujet « Dieu » est dans une position inhabituelle (dernier mot de la proposition) qui le met forcément en relief. L'emploi du pronom réfléchi pour qualifier l'amour va dans le même sens. Les destinataires de l'amour divin sont les chrétiens (« nous »). Reste le verbe qui ouvre l'affirmation : montrer, mettre en pleine lumière, établir, démontrer, prouver. Il est clair que « Paul veut mettre l'accent sur le caractère décisif et irréfragable de cette manifestation, qui n'est point une "révélation" ordinaire »[6]. La démonstration de l'amour de Dieu s'est faite très concrètement dans la mort du Christ sur la Croix. Traduction littérale : « il montre son propre amour (l'amour dont le Christ a fait preuve en mourant pour des impies est donc l'expression de l'amour de Dieu) pour nous Dieu »

Pourquoi Paul emploie-t-il le verbe montrer au présent alors que de toute évidence il pense à l'acte passé de la mort ? Sans doute parce qu'il considère la mort du Christ comme une démonstration permanente de l'amour de Dieu. On ne saurait écarter de manière plus simple et plus forte toute interprétation de la croix qui serait fondée sur un antagonisme entre Dieu, le souverain offensé, et le Christ obtenant la remise de la dette par son sacrifice. L'initiative appartient à Dieu et l'unité d'action existant entre lui et le Christ est totale. Dieu n'attend rien et ne reçoit pas quelque rançon, c'est au contraire lui qui donne et il livre ce qu'il a de plus précieux, son propre fils.

b) Le présent

Puisque, d'après les lettres de Paul, Dieu est constamment invoqué dans la prière, l'idée de son intervention bienfaisante dans le présent de la communauté est évidemment impliquée. Trois exemples, qui nous permettent de voir en même temps, que le Christ est de quelque façon associé à l'action divine. 1. En Ph 4, 6 Paul adresse aux Philippiens une invitation à la prière de demande qui a Dieu comme destinataire. Dans la suite, au v. 7, l'invitation à prier est suivie par la promesse de l'intervention de Dieu dans le don de la paix, la paix de Dieu sera

[5]C. Wolff, *2 Kor*, p. 129 ; P.V. Furnish, *2 Cor*, p. 317.

[6]C. Spicq, *Agapè dans le Nouveau Testament* (EtB) II, Paris, 1959, p. 185.

agissante. Cette paix semble liée à la présence de Dieu dans la communauté[7]. De l'avis général l'expression « en Christ Jésus »[8] indique la sphère dans laquelle la présence rassurante de Dieu exerce son effet. 2. D'après Rm 15, 5, le vœu de Paul mobilise Dieu et c'est de lui qu'on attend l'exaucement et l'action en faveur de l'unité de la communauté. C'est en tout cas ce que suggère la manifestation de cette unité dans la prière de louange qui s'adresse « au Dieu et Père de notre Seigneur Jésus Christ », une expression rare dans Paul. Le contexte insiste d'ailleurs sur la générosité de Dieu signalée par la persévérance/endurance et la consolation : ce sont des biens qui viennent de Dieu et dont la communauté ne peut se passer. Mais celui qui veut que la communauté soit d'accord c'est Jésus, dont Dieu est le Père. 3. Un troisième exemple, différent des deux précédents par le thème, est fourni par 1 Th 5, 16-18. Trois impératifs invitent la communauté à se réjouir, à prier et à rendre grâce. Cet ensemble de consignes est motivé par la référence à « la volonté de Dieu...à votre égard ». Entre la mention de la volonté de Dieu et l'expression prépositive qui termine le v. 18 (vers nous, pour nous) et qui en indique le destinataire précis, nous trouvons la référence au Christ sous la forme de l'expression habituelle « en Christ Jésus ». Cette disposition montre que « en Christ » ne désigne sans doute pas ici l'union des fidèles au Christ mais plutôt le rôle de Jésus dans la communication de la volonté divine.

c) Le futur

C'est en relation avec l'avenir que les données concernant le Christ en tant qu'agent de Dieu sont les plus variées et, semble-t-il, les plus fortes.

Parce que le salut[9] est objet d'espérance il est normal qu'il en soit souvent question au futur, et il est important de le noter parce qu'on doit en tenir compte dans le difficile débat autour de la justification. C'est cette dernière qui est le plus souvent mentionnée au présent, alors que les mots pour le salut sont le plus souvent rapportés au futur. On a tort de ne pas tenir suffisamment compte de cette différence.

Voyons deux passages, tirés l'un de la première épître de Paul (1 Th 5, 9), l'autre de dernière (Rm 5, 9-10) si l'on s'en tient à la liste des lettres reconnues généralement comme venant directement de Dieu.

Après avoir évoqué « l'espérance du salut » en 1 Th 5, 8, Paul rappelle la libre initiative de Dieu : « Dieu nous a destinés...à l'acquisition du salut par notre Seigneur Jésus Christ ». La teneur de la phrase, il est vrai, n'impose pas de la lire au futur et sa continuation au v. 10 fournit même une indication allant en sens opposé : le kérygme de la mort salvifique est rappelé, et le salut est exprimé par l'expression « vivre avec lui », avec le Christ. Cette vie touche aussi bien ceux qui veillent, c'est-à-dire les vivants, que ceux qui dorment, les morts. Il faut donc sans

---

[7]Voir P.T. O'Brien, *The Epistle to the Philippians. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC), Grand Rapids, 1991, p. 512.

[8]Voir aussi 1 Th 5, 16-18.

[9]Je me contente de signaler les thèmes connexes de la récompense en Ph 3, 14 ; 4, 19, et de la vie en Rm 6, 23 (cf. 5, 21), en notant que la référence au futur n'est ni appuyée ni exclusive.

doute admettre que le présent est déjà temps du salut[10]. Il reste que la perspective future paraît dominante, d'une part en raison du lien entre 5, 9 et 5, 8, d'autre part à cause de l'antithèse « colère » / « salut », qu'on ne peut pas ne pas rapprocher de 1 Th 1, 9-10 (délivrer de la colère qui vient). Quoi qu'il en soit du temps de référence, la structure fondamentale de la sotériologie apparaît tout à fait nette : pour Paul, et dès sa première épître, « le mystère chrétien se passe tout d'abord en Dieu et est avant tout œuvre de Dieu par Jésus Christ »[11].

Dans Rm 5, 9-10 le thème de la colère et le vocabulaire du salut se retrouvent. En deux énoncés parallèles l'Apôtre articule la justification et la réconciliation d'une part, le salut d'autre part. Justification et réconciliation sont devenues réalité dans la mort de Jésus. Pour ce qui est du salut, son caractère futur est ici très net. L'initiative divine n'est pas explicitée, mais elle est certainement visée à travers le passif « nous serons sauvés » (passif divin). On explique du même coup pourquoi le Christ se voit attribuer non pas le rôle d'agent (*hupo* + gén.), mais celui d'intermédiaire (*dia*) comme dans les affirmations similaires tenues à l'actif : justifiés « dans son sang » (v. 9), sauvés « dans sa vie » (v. 10). Le Christ glorieux interviendra pour les siens, et il le fera parce que l'initiative divine a lié le salut à sa personne. La vie (v. 10) renvoie à la résurrection du Christ et à la plénitude dont il jouit en vertu d'elle. Notre salut futur consiste en la participation à la résurrection du Christ. En dépit de l'impression première que peut laisser le thème de la colère (v. 9), il existe là aussi une solidarité salvifique entre Dieu et son Fils, une « unité d'action », « dans le Christ Dieu se tient déjà de notre côté...; Dieu a en quelque sorte obtenu gain de cause contre Dieu. L'essentiel est déjà réalisé ; ce qui manque encore, le salut définitif, est compris dedans comme une conséquence inéluctable »[12].

Les affirmations relatives directement à la *résurrection* des croyants sont plus simples. De façon constante la résurrection des croyants est vue en lien avec celle de Jésus[13], qui en est comme le modèle ou le fondement. Mais il arrive à Paul d'aller plus loin en attribuant au Christ un rôle dans la résurrection des croyants, généralement un rôle d'agent ou d'intermédiaire. L'affirmation de 1 Co 6, 14 est parmi les plus directes (mais on pourrait voir aussi 1 Th 4,14) : « Dieu a ressuscité le Seigneur et il nous ressuscitera nous aussi par sa puissance ». Mais à qui se réfère le pronom personnel qui qualifie la puissance ? Il paraît obvie[14] de le rapporter à « Dieu », sujet actif de la phrase et personnage dominant de la péricope (6, 12-20) dans son ensemble. C'est d'ailleurs à propos de Dieu qu'on parle habituellement de puissance (*dunamis*) dans la correspondance avec les Corinthiens (1 Co 1, 18 ; 1, 24 ; 2, 5 ; 2 Co 4, 7 ; 6, 7) ; d'ailleurs, le parallèle thématique étroit de 2 Co 13, 4 met explicitement en jeu la « puissance de Dieu ». Pourtant Paul attribue parfois (1 Co 5,4 et 2 Co 12,9) la puissance au Christ, il

---

[10]Avec B. Rigaux, *Saint Paul. Les épîtres aux Thessaloniciens* (EtB), Paris, 1956, p. 570-571.

[11]*Ibid.*, p. 570.

[12]D. Zeller, *Der Brief an die Römer* (RNT), Ratisbonne, 1985, p. 111.

[13]Voir avant tout 1 Co 15, mais aussi Rm 8, 11 ; 2 Co 4, 14...

[14]Compte tenu du fait que la langue hellénistique néglige très largement le pronom réfléchi.

identifie même le Christ à la puissance de Dieu en 1 Co 1, 24, dans un contexte dont le thème fondamental est la révélation de Dieu. C'est certes la puissance de Dieu qui fut à l'œuvre dans la résurrection de Jésus, mais la puissance de la résurrection (Ph 3, 10) est en même temps conférée à Jésus et elle manifestera ses effets de façon éclatante dans la transformation eschatologique des croyants opérée par Jésus Seigneur (Ph 3, 20-21). Compte tenu de ces diverses observations, il paraît possible de pratiquer la double lecture et d'étendre au Seigneur Jésus la référence de l'expression « sa puissance ». Paul pense que, dans la résurrection des croyants, le Christ jouera un rôle actif mais subordonné. Telle est aussi, d'après son contexte, la signification de 1 Co 15, 57 : « grâce à Dieu qui nous donne la victoire par Jésus Christ notre Seigneur ». Après 15, 26 et surtout 15, 54 on ne peut voir dans la victoire que la résurrection, et, au moins pour l'essentiel, la résurrection comme événement futur[15].

Au terme de cet examen partiel des données je conclus en soulignant les trois points suivants :

1. L'initiative divine correspond bien à une ligne de fond de la théologie paulinienne.
2. L'insistance sur l'initiative divine n'empêche pas que la christologie soit elle aussi soulignée. Toute idée de rivalité entre Dieu et le Christ est à écarter d'emblée. Le Christ est bien le lieu où Dieu se manifeste et se laisse rencontrer, mais Dieu ne se dilue pas dans le Christ.
3. A tous les niveaux du temps le Christ exerce un rôle médiateur : dans le temps passé par sa mort « pour », dans le présent par son activité de Seigneur exalté, qui jouera aussi son rôle dans l'avenir, pour le salut pleinement accompli. L'ultime expression de l'hymne à l'amour de Dieu, qui termine de façon si impressionnante Rm 8, résume fort bien les dimensions essentielles de ce que les divers textes vus exprimaient de façon variée : rien ne pourra nous séparer de « l'amour de Dieu, celui (l'absence de verbe nous permet de compléter par : qui était, qui est et qui sera) en Christ Jésus notre Seigneur » (Rm 8, 39). Au plan du texte il s'agit certes de l'amour dont Dieu est le sujet, mais au plan de la théologie le sens de l'expression peut être étendu à la réponse multiforme du croyant dans et à la suite du Christ.

2) Le jugement

Les affirmations sur le jugement, assez nombreuses chez Paul même si le thème n'est pas au premier plan, reprennent généralement le vocabulaire et les motifs habituels de la tradition biblique et juive. Dans le cadre de son exhortation à ne pas juger le frère, Paul renvoie au jugement de Dieu (Rm 14, 10.12) en laissant entendre que le jugement est sa prérogative, ce que Rm 12, 19 affirme

[15]W. Thüsing, *Gott und Christus in der paulinischen Soteriologie. I : Per Christum in Deum* (NTA), Münster, 1986 (3e éd.), p. 222-223, me paraît attacher trop d'importance à l'anticipation de cette victoire dans le présent du croyant. On ne peut guère s'appuyer sur le temps présent du participe car d'une part le participe futur est en régression dans la langue hellénistique (dans toute la littérature paulinienne il n'y que deux participes futurs -si mon programme informatique est fiable !). Notons de plus que 1 Co 15, 20 contient aussi un futur (indicatif) à sens présent.

d'ailleurs en toute clarté[16]. Le langage employé en Rm 14, 10 est technique : « tous en effet nous comparaîtrons devant le tribunal (*bèma*) de Dieu ».

Mais il arrive aussi que les textes attribuent le jugement au Christ. Ainsi, une variante de Rm 14,10 porte : « devant le tribunal du Christ », expression qui se trouve, pleinement assurée cette fois, en 2 Co 5, 10, en même temps que les motifs classiques de la comparution et du jugement selon les œuvres bonnes ou mauvaises. L'insistance sur le Christ-juge est encore plus forte en 1 Co 4, 5 et 11,32. La synthèse est faite explicitement dans Rm 2, 16 : le jugement de Dieu se fera par le Christ. Dans le contexte (2, 1-16) les motifs traditionnels reliés au jugement abondent, de sorte que la référence globale du v. 16 est claire : le jour « où Dieu juge les secrets des hommes selon mon évangile par Christ Jésus » est manifestement le jour du Seigneur dans son acception technique déjà vétérotestamentaire, jour du dévoilement des « secrets » (voir 1 Co 4, 5)

II. LE SEIGNEUR JÉSUS

Voici, en Introduction, un aperçu des principaux titres : Christ, Seigneur, fils.

Le titre le plus fréquent est Christ (environ 270 dans les lettres authentiques et 114 dans les deutéro-pauliniennes). La tendance forte est cependant la transformation progressive de ce titre messianique en deuxième nom propre. C'est le plus souvent le cas quand « Christ » est accolé à « Jésus », mais aussi quand « Christ » est employé seul, par ex. en 1 Co 1,12, où le terme fait série avec Apollos, Paul et Céphas. Pour le titre de Seigneur, très fréquent lui aussi (190 + 82), la difficulté sensible est que ce nom s'applique tantôt à Dieu et tantôt à Jésus. Plus d'une fois il est difficile de trancher. Un troisième titre, celui de Fils, est beaucoup moins fréquent mais est chargé d'une lourde signification christologique.

A) La médiation du Christ

Dans ce que j'ai appelé la célébration de Dieu, le mouvement vers Dieu, le rôle de Jésus Christ est évoqué rarement mais nettement, et d'abord dans la thématique de la louange. La médiation de Jésus y est indiquée de diverses manières. La plus forte et la plus explicite paraît être le syntagme formé par la préposition « par » (*dia*) et un génitif se référant au Christ. On le trouve de préférence en lien avec l'action de grâce. Tel est le cas, de manière évidente, en Rm 1, 8 et 7, 25. Mais la situation n'est pas toujours aussi limpide. Ayant probablement à répondre à des critiques suscitées par le changement de son programme de visite chez les Corinthiens, Paul en appelle à Dieu comme garant de sa droiture et se réclame du Christ en qui il n'y a que le oui (2 Co 1, 18-19). Suit une brève réflexion sur le rôle du Christ par rapport à Dieu (1, 20). Paul présente d'abord le Christ comme agent de la réalisation des promesses divines (1, 20a), « c'est pourquoi », ajoute-t-il au moyen d'une proposition surchargée (deux *dia*) et en même temps elliptique, « par lui aussi l'amen (est adressé) à Dieu en vue de la gloire par nous ». Il s'agit sans doute d'une référence à l'usage

[16]Voir aussi 1 Co 3, 17 ; 5, 13.

liturgique du amen. Selon 1 Co 14, 16 l'amen responsorial devait permettre à la communauté de prendre à son compte l'eulogie ou l'eucharistie prononcée par l'un des membres. Nous sommes donc bien dans le même contexte de louange que dans les textes précédents, et le rôle du Christ est constant : Christ est sans moins celui qui inspire la prière, que celui qui se charge de la porter en Dieu. Origène disait à ce propos (*Contre Celse* III,34) : « nous lui (sc. à Dieu) présentons ces prières comme par Celui qui, médiateur entre la nature de l'Inengendré et celle de toutes les créatures, à la fois nous apporte les bienfaits de Dieu et, à la façon du grand prêtre, transporte nos prières jusqu'au Dieu suprême ».

Le rôle médiateur du Christ dans le mouvement des croyants vers Dieu est exprimé à plusieurs reprises, toujours à travers le *dia*, dans le développement extrêmement dense de Rm 5, 1-11. Dès l'ouverture, il est question de la paix que nous avons à l'égard de Dieu et de l'accès à Dieu (v. 1-2). Ces affirmations relèvent de la sotériologie. Pour le moment nous nous arrêtons seulement à l'affirmation du v. 11 dont la traduction libérale fait apparaître la difficulté : « non seulement, mais aussi mettant notre fierté en Dieu par notre Seigneur Jésus Christ, par qui maintenant nous avons reçu la réconciliation ». Deux hypothèses d'explication sont dignes de considération. Selon la première[17] le sens global peut être paraphrasé ainsi : non seulement comme réconciliés mais encore comme mettant notre fierté en Dieu, nous serons sauvés par l'intermédiaire de notre Seigneur...La seconde[18], qui me paraît mieux correspondre au mouvement et à la progression du texte, compte avec une autre distribution des éléments : certes, en vertu de la réconciliation et de la justification, nous serons sauvés, mais bien plus, (dès maintenant) nous mettons notre fierté[19] en Dieu par notre Seigneur... Reste à déployer le contenu théo-logique de l'affirmation.

L'attitude qui consiste à mettre sa fierté en Dieu n'a rien à voir avec la vantardise du juste qui se réclame de sa pratique de la Loi (par ex. Rm 2,17). Elle pousse à rendre toute gloire à Dieu et comporte le mouvement de la confession et de la louange. Nous retrouvons en somme le mouvement ascendant et le rôle actif que joue dans notre louange le Seigneur exalté. La proposition relative qui termine le v. 11 revient sur la réconciliation. Par rapport au v. 10 elle apparaît moins comme un acte se confondant avec la mort du Christ que comme un don que Dieu nous a fait (dès) maintenant et qui fonde la louange. En ce qui concerne la médiation du Christ, la référence première n'est sans doute pas l'acte historique de la croix, mais l'activité du Christ exalté[20].

Un rôle actif à l'égard de Dieu et au bénéfice des croyants est reconnu au Christ de manière tout à fait directe en Rm 8, 34. En 8, 31-32 Dieu et son Fils sont successivement mentionnés, il en va de même aux v. 33-34, où il y a en plus un

---

[17]M. Wolter, *Rechtfertigung und gegenwärtiges Heil. Untersuchungen zu Röm 5, 1-11* (BZNW), Berlin, 1978, p. 196-200.

[18]Voir C.E.B. Cranfield, *The Epistle to the Romans* (ICC), I, Edimbourg, 1975, p. 268 et H. Schlier, *Der Römerbrief* (HThK), Fribourg-Bâle-Vienne, 1977, p. 157.

[19]Dans la langue de Paul un participe peut équivaloir à un indicatif. Voir F. Blass - A. Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch.* Bearbeitet von Friedrich Rehkopf, Göttingen 1976 (14 e éd.), § 468,2a.

[20]Voir H. Schlier, *Röm*, p. 157 ; W. Thüsing, *Per Christum*, p. 196.

parallélisme littéraire et sémantique des deux affirmations. Alors que le v. 33 oppose à la fonction négative de l'accusation le constat de la justice salvifique de Dieu, le v. 34 se tourne vers le Christ et utilise la même opposition rhétorique qu'au v. 33. L'action bénéfique du Christ est exprimée directement à travers le « pour nous » du dernier stique et indirectement dans l'évocation de la mort puisque, on nous l'a dit au v. 32, cette mort est une mort « pour nous ». L'énoncé christologique, qui est bien plus développé que ne l'était l'énoncé théo-logique du v. 33, ne manque pas d'originalité. Chez Paul la mort et la résurrection du Christ sont souvent évoquées ensemble, comme par ex. en 1 Th 4, 14 (sans détermination salvifique) ou en Rm 4, 25 (avec détermination salvifique), mais il est singulier que la chaîne s'allonge par un troisième élément évoquant l'exaltation comme acte distinct de la résurrection. Pour Paul le plus important était sans doute la fin de la séquence, avec les deux verbes au présent. Le Christ est présentement, à la suite de l'événement pascal, à la droite de Dieu et intercède. La fonction « paraclétique » est attribuée au Christ exalté : il intervient « pour nous » auprès de Dieu dont il est tout proche. Selon toute probabilité le texte ne vise pas une intervention ponctuelle qui aura lieu au jour du jugement mais le secours durable, coextensif au temps que vise Rm 8, 35-39. La boucle ouverte par le « pour nous » du v. 32 est en quelque sorte fermée et l'on peut résumer le tout par l'excellente formule de Stuhlmacher[21] : « D'une façon et d'une manière qui annonce la doctrine trinitaire de l'Eglise ancienne, les v. 32-34 présentent en résumé comment Dieu est devenu et reste dans le Christ le "Dieu pour nous" »[22].

Pour ce qui regarde le registre éthique (l'adjectif se justifie par le contexte postérieur), Rm 6, 11 est peut-être l'expression la plus explicite du rôle du Christ dans l'orientation théocentrique du croyant. Par l'union du croyant avec le Christ la régénération baptismale entraîne la mort au péché et la vie nouvelle qui devra se manifester dans un comportement soustrait à l'influence du péché. Cette vie est qualifiée en 6, 11 par le datif d'intérêt « pour Dieu » (voir Rm 7,4 et Ga 2,19), le même datif étant appliqué en 6, 10 à la vie du Christ dans son statut de gloire. Sont ainsi marqués la souveraineté de Dieu sur la vie du croyant et le rôle médiateur du Christ dans l'établissement et l'exercice de cette nouvelle relation. Une articulation similaire de la christologie et de la théo-logie se manifeste plus discrètement en d'autres textes qui concernent le domaine éthique : Rm 14, 18 et Ga 1, 10. Le rapport de Dieu et du Christ ne doit pas être conçu selon le schéma de la concurrence mais selon celui de l'intégration. C'est ce qui ressort de manière forte de Ph 1, 11. Le progrès moral des croyants fera en sorte qu'ils parviennent au jour du Christ en bon état, et « remplis d'un fruit de justice, celui (qui advient) par Jésus Christ à la gloire et louange de Dieu ». Paul ne songe pas ici à l'événement ponctuel de la croix mais à l'action du ressuscité qui est coextensive à l'existence chrétienne. Pour percevoir toute la richesse de la phrase, on gagne à pratiquer une sorte de double lecture : il est entendu que la vie sainte vient du Christ mais aussi qu'elle est destinée à la gloire de Dieu par le Christ ; comme en Rm 7,4, la fertilité de la vie au plan éthique est « pour Dieu »..

---

[21]P. Stuhlmacher, *Der Brief an die Römer* (NTD), Göttingen, 1989, p. 126.

[22]Voir aussi M. Gourgues, *Droite*, p. 47 et 51.

En conclusion de ce point on peut se demander à quoi se rapporte concrètement l'action visée par la formule « par Jésus Christ » ou par les références au Christ moins formelles ? Deux possibilités principales s'offrent pour en rendre compte. Dans une perspective qu'on peut appeler d'histoire du salut on pense d'abord aux faits salvifiques majeurs que sont la mort et la résurrection du Christ, « livré pour nos fautes et ressuscité pour notre justification » (Rm 4, 25). Mais le point de vue peut être aussi celui de notre union au Christ vivant, selon l'insistance de Ga 3,26-29 sur la ligne participationiste (Sanders et cie). Dans les textes relatifs à l'attitude générale de la louange et de la prière c'est cette deuxième référence qui est à retenir dans l'ensemble. Le Seigneur exalté et pénétré de l'Esprit de Dieu n'est pas inactif. Il suscite dans les croyants prière et action de grâce. Plus profondément encore il les associe à ou il les introduit dans sa propre orientation vers le Père de sorte qu'en lui leur vie tout entière, l'action de grâce et l'agir moral, est orientée à la glorification de Dieu. La place du Christ est donc tout à fait considérable et il y a bien un certain christocentrisme dans la pensée de Paul.

B) La participation du Christ aux privilèges divins

Par diverses entrées nous essayons de voir comment Paul perçoit et exprime le rapport ontologique (ce n'est pas un mot paulinien !) du Christ avec Dieu.

1)Mises en parallèle

« Que Dieu lui-même, notre Père, et que notre Seigneur Jésus dirige (au singulier !) notre route vers vous » (1 Th 3, 11). Paul mentionne ici deux agents sans fournir la moindre précision sur le rapport entre les deux, à moins qu'on ne veuille exploiter le singulier du verbe pour y voir un indice d'une relation étroite. Toutefois le contexte de l'épître ne favorise guère cette vue, et pointe plutôt vers une "relation de contiguïté"[23]. Mais même une telle relation n'est pas sans réelle portée pour la christologie et pour la théo-logie. Elle se trouve assez souvent dans les épîtres pauliniennes, aussi bien là où l'Apôtre fait usage de formules récurrentes que dans les passages où aucune contrainte formelle ne se manifeste.

A l'exception de 1 Th, Paul exprime régulièrement (Rm 1,7 etc.) la salutation, deuxième élément du protocole épistolaire, en se servant d'une formule fixe qui mentionne un bien salvifique double :« grâce et paix ». L'expression grecque de cette formule en Rm 1, 7 n'est pas entièrement univoque en ce qui concerne la provenance de ce bien. En effet, le texte grec peut être traduit de deux façons : soit « grâce et paix de la part de Dieu et du Seigneur Jésus Christ », soit « grâce et paix de la part de Dieu, père de nous et (père) du Seigneur J ésus-christ ». Mais la deuxième lecture est très invraisemblable si l'on prend en compte la variante de 1 Th 1, 1, où les deux personnages transcendants sont simplement juxtaposés. Il faut donc bien comprendre que la grâce et la paix ont une double source : Dieu le Père et le Seigneur Jésus.

De façon variée, Dieu le Père et le Seigneur Jésus sont mentionnés ensemble et mis en quelque sorte sur le même plan. Je donne ici quelques exemples sans pouvoir discuter les textes dans le détail et en sacrifiant les nuances :

[23]J.-N. Aletti, *Jésus-Christ fait-il l'unité du Nouveau Testament ?*, Paris, 1994, p. 51.

- Dieu et le Christ sont présentés, parfois dans un seule et même verset (Rm 8,9 ; cf 2 Co 2,12.16) comme source ou maître de l'Esprit :

- associées dans la formule d'ouverture (Rm 1,7) des lettres (je viens d'en parler) et mises en relation avec Dieu et le Seigneur de façon indistincte, la paix et la grâce sont dissociées en Rm 16, 20 : « le Dieu de la paix » - « la grâce de notre Seigneur Jésus »;

- pour appuyer le désintéressement de son travail apostolique et la sincérité de sa parole, l'Apôtre en appelle à une sorte d'ébauche de serment. Il s'y réfère alors de préférence à Dieu (Rm 1,9 ; Ph 1,8 ; Ga 1,20) mais ailleurs il associe les deux : « devant Dieu et dans le Christ » (2 Co 2, 17 ; 12, 19 ; cf Ga 1,10).

Ces juxtapositions diverses de Dieu et du Christ comportent une dimension christologique au moins implicite. Elle est confirmée par plusieurs observations qui ont une portée plus directe et plus nette.

2)Les titres Seigneur et Dieu

a) Seigneur (*kyrios*)

En ce qui regarde la désignation de Seigneur il faut d'abord rappeler le débat qui concerne l'emploi du terme dans la Septante et dans le judaïsme hellénistique. Selon certains auteurs, le titre divin Seigneur (*kyrios*) serait en fait dû uniquement à l'activité des scribes chrétiens. Mais cette hypothèse néglige des faits importants et ne peut pas être retenue dans sa forme extrême[24].

L'emploi du titre Seigneur par Paul appelle trois remarques qui permettent de saisir l'essentiel :

- le plus souvent le titre est rapporté à Jésus, l'expression la plus simple (le « Seigneur Jésus », sans « Christ ») étant suffisamment attestée et parlante ;

- il n'est pas tout à fait rare que Seigneur désigne Dieu, mais le fait se vérifie d'une façon massive seulement dans les citations de l'AT. J'ai fait la vérification pour Romains : 8 cas dans les citations (4, 8 ; 9, 28.29 ; 10, 16 ; 11, 34 ; 12, 19 ; 14, 11 ; 15, 11) et un seul en dehors (11, 3) mais qui doit être apparenté aux précédents car il s'agit d'un vocatif (*kyrie*) ajouté à une citation ;

- il arrive que le référent de Seigneur soit difficile à déterminer (par ex. Rm 12, 11 ; 14, 4b ; 1 Co 3, 5.20.), et parfois la critique textuelle confirme l'ambiguïté fondamentale de Seigneur (par ex 1 Co 7,17).

L'emploi massif du titre Seigneur en référence au Christ montre son importance particulière pour la christologie de Paul, et ce critère quantitatif est appuyé à l'occasion par une indication qualitative, ainsi par exemple quand le confession de Jésus comme Seigneur sur la base de la résurrection signale le tout, du moins l'essentiel de la foi chrétienne qui fait accéder au salut (Rm 10,9), ou bien quand l'acclamation du Christ comme Seigneur est mise directement en rapport avec l'inspiration de l'Esprit Saint (1 Co 12,3). Pour le fond il ne paraît pas exagéré d'admettre que, rapprochant Jésus de Dieu, le titre de Seigneur le met en quelque sorte sur le même plan que Dieu sans toutefois l'identifier à lui.

---

[24]Voir J. Schlosser, *Le Dieu de Jésus*, (LeDiv), Paris, 1987, p. 36-40 ; D. A. Koch, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums* (BHTh), Tübingen, 1986, p. 84-88.

Le texte de 1 Co 8,6 paraît ici particulièrement significatif. Paul est d'accord avec les Corinthiens pour affirmer le monothéisme (v. 4). « Pour nous », les croyants, il y a (v. 6)

« un seul Dieu le Père de qui le tout et nous vers lui
et un seul Seigneur Jésus Christ par qui le tout et nous par lui ».

L'affirmation traditionnelle du monothéisme, valorisée beaucoup dans le judaïsme hellénistique, est reprise à l'occasion par Paul[25]. En quel sens plus précis convient-il de prendre la dénomination de Père dans notre texte ? Si l'on s'oriente d'après les matériaux traditionnels qu'on soupçonne derrière la formule (judaïsme hellénistique, Philon) on peut penser que Dieu est désigné ainsi en tant qu'il est le créateur de l'univers, la caractéristique du juif étant de «croire en un seul dieu qui est le père et l'auteur de l'univers»[26]. Sans doute ne faut-il pas aller jusqu'à refuser au texte toute dimension cosmologique, mais il convient de souligner l'importance de la perspective sotériologique. Si l'on tient compte de cette dernière et si l'on se réfère davantage à l'emploi habituel du terme chez Paul, on admettra plutôt que Dieu est vu (aussi : on peut retenir l'un l'autre) comme Père surtout en référence à Jésus et aux croyants. Père de Jésus comme le manifeste la construction parallèle des deux énoncés, Père des croyants parce que Dieu est présenté à la fois comme la source et la destination de leur existence. L'énoncé christologique consiste à attribuer à Jésus Christ le titre de majesté « Seigneur ».

Mais Paul ne considère pas les deux personnages transcendants de manière statique, dans leur quant à soi. Il a en vue le dynamisme de leur action, en particulier dans la réalisation du salut. De ce point de vue le Père et Jésus Christ, tout en étant en rapport étroit comme l'implique la construction parallèle de la formule, ne se trouvent pas sur le même plan. Le Père est au début et au terme du mouvement, Jésus Christ est l'agent. Il y a donc, selon le point de vue de la fonction, une subordination du Fils au Père. En somme, notre texte comporte « un refus de confondre ou d'identifier le Père et le Fils, mais en même temps une impossibilité à les considérer séparément »[27].

L'appel part de Dieu et nous rejoint par l'intermédiaire du Christ. Notre réponse est rendue possible dans et par le Christ et atteint le Père par lui. A travers notre orientation « vers » Dieu, réalisée dans et « par l'intermédiaire » du Christ, c'est tout le mouvement du salut et, plus largement, la création et l'histoire qui trouvent sens ; en ce qui concerne plus précisément les croyants, ils sont en direction de Dieu dès à présent, en particulier par l'orientation de leur louange mais ils savent que la perfection n'est pas encore atteinte, la filiation est donnée mais en même temps attendue (cf. Rm 8, 23-25), Dieu ne sera tout en tous (1 Co 15, 28) que dans l'avenir.

b) Dieu (*theos*).

---

[25]Voir Rm 3, 30 ; Ga 3, 20 ; Rm 16, 27 ; cf. Rm 3, 29.

[26]Philon, *Legatio ad Gaium*, 115. L'emploi du prédicat divin père en ce sens est très courant chez Philon.

[27] J.-N. Aletti, *Jésus*, p. 53.

Il y a dans le NT une petite dizaine de textes dans lesquels le terme « dieu » est appliqué au Christ ou peut l'être avec plus ou moins de sûreté. Dans les lettres authentiques de Paul seul Rm 9, 5 entre en ligne de compte : après avoir mentionné « le Christ selon la chair » issu des Pères, Paul ajoute : « celui qui est au dessus de tous Dieu béni dans les siècles. Amen ». Cette phrase, qui a donné lieu à de nombreuses études[28], peut se lire comme une apposition à *Christ*, et dans ce cas le prédicat *theos* est bel et bien appliqué au Christ. On peut aussi la comprendre comme une proposition tout à fait indépendante dans laquelle le sujet Dieu est le support direct de la bénédiction. Le fait que tous les autres emplois pauliniens de la formule de bénédiction (béni soit/est…) sont théocentriques paraît un indice de poids pour qu'il en soit de même ici[29], ce qui de surcroît correspondrait assez bien au contexte[30]. Il faut rappeler en outre que la doxologie, forme littéraire facile à identifier, est attestée quatre fois (Rm 11,36 ; 16,27 (?) ; Ga 1,5 ; Ph 4,20) dans les lettres authentiques de Paul, et les quatre fois elle concerne Dieu lui-même, jamais le Christ. Il reste qu'en Rm 9,9 on ne peut pas exclure la référence christologique de la bénédiction.

3)Citations de l'AT

Rm 10,11-13 Paul reproduit deux textes de l'AT, d'abord Is 28,11 (« Quiconque croit en lui ne sera pas confondu »), et ensuite Joël 3,5 [grec] (« quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé »). Le référent personnel de ces textes dans l'AT est évidemment Dieu lui-même, mais dans Rm 10,11-13, il ne peut s'agir que du Christ d'après le contexte. Le phénomène ne se limite pas à cet unique texte de Paul, je mentionne au moins celui qui se trouve dans le contexte immédiat, à savoir Rm 9,33 (citation de Is 8,4). La référence christologique d'un texte qui, dans l'AT, vise Dieu, est évidemment un fait très significatif en lui-même. Ailleurs on trouve la transposition simple du Seigneur Dieu de l'AT au Seigneur Jésus du NT (1 Co 1, 31 ; 2 Co 10, 17). Le texte d'Is 45, 23 sur la proskynèse universelle reçoit une interprétation indissolublement théo-logique et christologique en Ph 2, 10-11 alors qu'en Rm 14, 11 la référence théo-logique paraît maintenue seule, conformément au sens vétérotestamentaire du texte.

4)Le fils et l'image

A côté de la formule présentant Dieu comme « celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts », c'est évidemment le titre divin de Père qui entre d'abord en ligne de compte. Son emploi fait l'objet de formules variées, dont celles qui expriment le rapport de Dieu avec Jésus nous intéressent plus directement. Quelques textes seulement présentent explicitement Dieu comme le Père de

---

[28]Voir avant tout B.M. Metzger, « The Punctuation of Rom. 9: 5 », dans B. Lindars, S.S. Smalley (éd.), *Christ and Spirit in the New Testament. Studies in Honour of C.F.D. Moule*, Cambridge, 1973, p. 95-112 ; O. Kuss, « Zu Römer 9, 5 », dans J. Friedrich, W. Pöhlmann, P. Stuhlmacher (éd.), *Rechtfertigung. Festschrift E. Käsemann*, Tübingen, Göttingen, 1976, p. 291-303.

[29]L'interprétation théo-logique paraît bénéficier d'une certaine préférence. Voir le dossier présenté par J.A.Fitzmyer, *Romans*, p. 548-549, lequel retient pourtant l'interprétation concurrente.

[30]Avec M. Theobald, *Römerbrief. Kapitel 1-11* (SKK NT), Stuttgart, 1992, p. 262.

Jésus. Ce sont d'abord l'ouverture solennelle de la bénédiction en 2 Co 1, 3, ensuite la formule un peu plus simple utilisée en lien avec une bénédiction en 2 Co 11, 31 et enfin la formule longue, identique à celle de 2 Co 1, 3, qui sert de complément d'objet du verbe glorifier en Rm 15, 6. De plus, dans l'un ou l'autre texte un emploi absolu des désignations « le Père » ou « le Dieu Père » paraît pouvoir être référé spécialement au Christ, dans la mesure où l'attention de Paul porte aussi sur lui. Bien qu'il soit difficile de se prononcer je renvoie à 1 Co 8, 6[31], à 1 Co 15, 24.28[32], à Ga 1, 1[33] et à Ph 2, 11[34].

Parmi les désignations que Paul utilise pour la personne de Jésus, celles de fils et d'image ont le plus d'importance pour notre étude, car l'une et l'autre expriment immédiatement un rapport.

En comparaison des titres de Christ et de Seigneur, celui de Fils est d'un emploi plutôt réduit : on le trouve seulement quinze fois[35] dans les lettres authentiques. Le premier emploi fait de ce titre dans la tradition chrétienne se situe dans l'horizon messianique commandé par des textes vétérotestamentaires comme le Ps 2 ou l'oracle de Nathan (2 S 7). Le témoin le plus sûr de cette intelligence messianique du titre de fils de Dieu se lit en Rm 1, 3b-4. D'après cette vieille formule de foi[36] Jésus a été «constitué», «institué» fils de Dieu en vertu de sa résurrection d'entre les morts (v. 4). En termes techniques on parlera d'une christologie de l'adoption pour ce qui concerne le niveau prépaulinien. Pour Paul lui-même, en effet, la condition filiale de Jésus n'est pas une réalité acquise. On en a un indice dans la façon dont l'Apôtre introduit la formule traditionnelle en précisant que celui dont l'origine humaine se situe dans la lignée de David est déjà Fils de Dieu (v. 3a). C'est pour cette raison qu'on doit compter sérieusement avec l'idée de la préexistence, importante pour la christologie haute. La tension que créent dans le texte des affirmations issues de deux moments différents de la tradition est rendue supportable par l'expression « avec puissance » qui, de l'avis de beaucoup d'auteurs, fait partie de la relecture opérée par Paul sur le texte de la tradition.

La préexistence paraît aussi impliquée dans une formulation peut-être traditionnelle (il y a des parallèles dans la tradition johannique), qui est sans doute lointainement préparée par les textes relatifs au motif de la sagesse céleste (préexistante ?) envoyée aux hommes. Les éléments de la formule paulinienne sont proches de ce qu'on trouve dans les formules relatives à la sagesse envoyée

---

[31]Le parallélisme plaide en ce sens, mais une explication alternative se présente : Dieu peut être appelé ici Père en raison du thème de la création (voir *infra*).

[32]L'indice est la présence du titre de fils (absolu) au v. 28.

[33]Indices : Dieu et le Christ sont nommés côte à côte et opposés aux « hommes » ; la résurrection de Jésus par Dieu est rappelée.

[34]L'exaltation du Christ produit un lien étroit entre le Christ et Dieu, mais en même temps le mouvement de la louange a son destinataire ultime en Dieu.

[35]Rm 1, 3.4 ; 1, 9 ; 5, 10 ; 8, 3 ; 8, 29 ; 8, 32 ; 1 Co 1, 9 ; 15, 28 (emploi absolu) ; 2 Co 1, 19 ; Ga 1, 16 ; 2, 20 ; 4, 4.6 ; 1 Th 1, 10.

[36]Cette appréciation est à maintenir en dépit de J.M. Scott, *Adoption as Sons of God. An Exegetical Investigation into the Background of ΥΙΟΘΕΣΙΑ in the Pauline Corpus* (WUNT), Tübingen, 1992, p. 223-236.

par Dieu. Ainsi : Dieu (sujet) envoie son fils pour une mission de salut (Rm 8,3 ; Ga 4,6), et dans le texte de Ga ce salut consiste dans le don de la filiation adoptive. Dieu ne peut faire plus que d'envoyer son Fils.

Pour l'Apôtre la relation entre Dieu et Jésus est strictement unique, car il n'y a qu'un Fils au sens propre du terme. Cette unicité s'exprime de la manière la plus simple quand Paul emploie le qualificatif « son propre fils » (Rm 8, 32), ou bien quand, s'écartant de l'expression habituelle « son fils », il utilise le pronom réfléchi (Rm 8, 3). « Y a-t-il rien de plus proche pour un fils que son père, pour un père que son fils » ?[37] Le titre de fils convient parfaitement pour exprimer cette relation singulière de Jésus et de Dieu, et il connote l' autoengagement de Dieu dans l'œuvre salvifique accomplie par l'envoyé. Comme le notait fort bien W. Bousset[38], le titre a pour visée de rapprocher le plus possible la condition de Jésus de celle de Dieu tout en maintenant la distinction entre les deux.

Selon M. Carrez, « il y a dans la théologie paulinienne trois expressions qui ont un sens voisin : image de Dieu, forme de Dieu, fils de Dieu...»[39]. Nous laisserons de côté la forme (emploi unique en Ph 2,9-11). L'association particulière de « fils » et « image » est sous-jacente à Rm 8, 29 où l'une des qualifications données de « ceux qui aiment Dieu » est : Dieu les « a prédestinés à être conformes à l'image de son Fils ». On ne peut comprendre l'expression « image de son fils », employée là, que comme une association des deux termes, le fils étant lui-même cette image, « image de Dieu » comme le précise 2 Co 4, 4, dans une relative qui rappelle le style hymnique et singulièrement Col 1, 15[40]. Lue à la lumière de son contexte littéraire étroit (2 Co 4, 1-6) et large, où domine la thématique de l'annonce évangélique, et compte tenu du contexte idéel qu'illustre fort bien Sg 7, 25-26, l'affirmation relative au Christ « image de Dieu » oriente vers la révélation. L'image ne représente pas une copie pâle et dégradée de la réalité ; ce n'est pas la différence qui porte l'accent, mais la ressemblance, voire l'identité. Comme image de Dieu le Christ manifeste l'être caché de Dieu. Dans l'argumentation de 2 Co il s'agit pour Paul de défendre sa qualification à être, dans l'entreprise de l'évangile, l'apôtre du Christ glorieux, le Seigneur exalté étant lui-même le lieu où la gloire divine se manifeste pour de bon. Cette visée pragmatique n'empêche pas de reconnaître au développement de Paul une portée fondamentale. En tant qu'image et dans un contexte où la sotériologie est fortement présente, le Christ est bien entendu au service de Dieu et joue un rôle d'intermédiaire. Sa qualité d'image lui assure une proximité unique avec Dieu[41].

5) Le Christ, destinataire de louange

---

[37]Philon, *De Congressu* 177, trad. M. Alexandre.

[38]W. Bousset, *Kyrios Christos*, Göttingen, 1967 (6e éd.), p. 151.

[39]M. Carrez, *La deuxième épître de saint Paul aux Corinthiens* (CNT), Genève, 1986, p. 102 (à propos de 2 Co 3, 18).

[40]Avec W. Thüsing, *Per Christum*, p. 125.

[41]Il y va de la « volle Repräsentanz Gottes in seinem "Bild", das geradezu seine Seinsweise unter dem Aspekt der Erkennbarkeit und in Relation zum Glaubenden darstellt » (H. Kuhli, *EWNT* I, col. 946).

Si la louange s'adresse ordinairement à Dieu, il existe pourtant des textes dans lesquels le Christ est présenté comme le destinataire. Il n'est pas nécessaire d'entrer dans le débat sur le caractère cultuel, c'est-à-dire public, ou simplement privé de la prière au Christ, ni de s'arrêter aux distinctions qui seraient à faire entre les diverses attitudes (par exemple confession ou demande) exprimant le mouvement du croyant vers le Christ. Il suffit de rassembler les principaux faits. Même si elle relève plus de la confession de foi que de la prière, l'acclamation « Jésus Seigneur » (Ph 2, 11 ; 1 Co 12, 3 ; Rm 10, 9) ne doit pas être négligée. Mais il convient de valoriser surtout les quelques cas où le Christ est directement invoqué. 1. En 1 Th 3, 11 la prière fait appel conjointement à « notre Dieu et Père » et à « notre Seigneur Jésus », avant de poursuive (v. 12) par la mention du Seigneur seul, un terme que le contexte immédiat du verset impose de rapporter à Jésus. 2. Le *maranatha* (1 Co 16, 22) se comprend le mieux comme un appel lancé au Christ (cf. Ap 22, 20). On a longtemps pensé que, comme le terme grec qui signifie maître, le mot araméen, à côté de son sens familier et familial de père, était repris ici dans sa valeur honorifique. Les textes de Qumrân autorisent à aller plus loin. Ces textes, en effet, utilisent le mot *mar* (ou *adon*) comme nomen divinum (nom divin), un peu comme le fait la Septante en utilisant pour Dieu le terme de *kyrios* (seigneur). À cette lumière, on ne peut plus guère douter de la portée très forte de l'expression *maranatha*[42]: l'invocation a sa source dans la conviction des chrétiens que le Christ « partage la gloire divine et la transcendance et que par conséquent il doit être révéré avec des termes et des actes réservés de manière caractéristique à Dieu »[43]. 3. C'est au Seigneur (*kyrios*) que Paul a adressé sa supplication ardente d'être délivré de sa mystérieuse écharde (2 Co 12, 8) et, grâce au contexte, l'identification de ce *kyrios* avec Jésus est certaine. 4. C'est aussi le contexte qui permet de référer au Christ, contre la première impression, le texte de Jl 3, 5 sur l'invocation salvatrice du « nom du Seigneur » cité en Rm 10, 12-13. On rejoint ainsi le témoignage explicite et important de 1 Co 1, 2 où Paul qualifie en quelque sorte les chrétiens de partout comme « ceux qui invoquent le nom de notre Seigneur Jésus Christ »[44]. C'est vers ce nom de Seigneur que nous allons nous retourner pour conclure.

Envoi

Des éléments essentiels de la christologie paulinienne sont condensés dans l'hymne christologique de Ph 2,6-11. Je vais le prendre en compte partiellement non pas du point de vue de la tradition (hymne pré-paulinien), mais comme énoncé paulinien.

---

[42]Les faits essentiels sont bien rappelés par L.W. Hurtado, *One God*, p. 106-107 ; J.A. Fitzmyer, *Romans*, p. 113.

[43]L.W. Hurtado, *One God*, p. 107.

[44]Des témoins beaucoup plus indirects d'une prière adressée à Jésus pourraient être fournis par les salutations initiales mentionnant « grâce et paix » comme dons conjoints du Père et du Christ (je les ai citées plus haut) et par les souhaits qui terminent certaines lettres et qui mentionnent la grâce du Seigneur Jésus (Rm 16, 20 ; etc.).

Je ne toucherai qu'une infime partie des questions qui restent ouvertes à propos de Ph 2,6-11, ou même à propos de 2,9-11, et je ne m'arrêterai guère à ce qui est acquis. Ainsi la référence de 9a à l'exaltation pascale n'est pas contestable et correspond à d'autres affirmations du NT, même si le composé « hyperexalter » est singulier dans le NT. L'affirmation apparemment équivalente du v. 9b –les deux phrases sont parallèles et disent fondamentalement la même chose, d'abord de manière abstraite (9a) puis de manière concrète (10b) – est plus originale et comporte une difficulté précise : à quoi renvoie ce « nom au-dessus de tout nom » ? Mise à part l'explication assez curieuse selon laquelle il s'agirait tout simplement du nom « Jésus », trois solutions principales sont proposées. 1. dès l'Église ancienne on envisage qu'il s'agit de « fils », et le parallèle de He 1,4-5 pousse par ex. D. Zeller (NTS 47, 2001, 316) à préférer cette solution. Elle arrangerait bien les choses du point de vue théologique, et l'emploi de « Père » à la fin du v.11 la recommande ; encore faut-il noter qu'en Ph 2,11 aussi bien qu'en 1 Co 8,6 « Père » est employé à l'absolu, sans pronom qui spécifierait le rapport particulier de Dieu avec Jésus. 2. Le nom visé pourrait être *theos* (exégèse patristique) dans la mesure où ce nom commun devient en monothéisme un nom propre, et aussi parce que l'allusion scripturaire qui suivra au v.10 vise un texte (Is 45,23 : « devant moi tout genou fléchira et toute langue prêtera serment » TOB cf Rm 14,11) où *Dieu* (theos) est non seulement concerné par la parole mais lui-même auteur de la parole (voir plus bas). Mais, peut-on observer, l'attribution à Jésus du nom Dieu est rare et caractérise plutôt des textes récents. Le plus souvent on pense que ce nom souverain est le nom même de Yahvé, dont la tradition biblique et juive souligne souvent l'excellence (par ex.Tob 3,11 ; 8,5 ; Sg 10,20). Plus précisément, le contexte immédiat, à savoir le v.11, favorise l'hypothèse que le nom divin est à entendre ici dans sa forme grecque de *Kurios* (il faut juste rappeler que *kyrios* traduit environ 250 fois *el* et *elohim,* les noms « communs », mais apparaît surtout comme l'équivalent grec du tétragramme [plus de 6000 fois]). Surtout il faut valoriser l'insistance avec laquelle l'AT souligne que YHWH, *Kyrios*, est bien *le* nom du Dieu d'Israël : par ex. Am 5,8 et 9,6, : « Seigneur, le Dieu Pantocratôr est non nom » ou plus simplement Ps 68,5 LXX : « Seigneur, le nom à lui ». Dans la bouche même de Dieu on trouve : « moi je suis le Seigneur, tel est mon nom » (Is 42,8), « ils sauront que mon nom c'est Seigneur » (Jr 16,21). Il est normal qu'en Ph 2,11 « toute langue » utilise pour son acclamation (v.11) le nom même que Dieu a donné au ressuscité. Telle est d'ailleurs l'opinion la plus répandue parmi les exégètes.

Je passe sur la formule « au nom de Jésus » (v. 10a), difficile à interpréter avec précision : je pense qu'on peut exclure le génitif épexégétique (le nom=Jésus), et qu'il faut choisir entre le génitif d'appartenance (ce nom de « Seigneur » conféré à Jésus par Dieu) et le sens vague de nom dans la ligne de quelques usages sémitisants.

La première finale/consécutive est reconnue comme référence à Is 45,22-23 : tournez-vous vers moi et soyez sauvés tous les confins de la terre ! Car c'est moi qui suis Dieu ; il n'en est pas d'autre ! Je le jure par moi : « Devant moi ploiera tout genou et jurera toute langue, en disant : "C'est seulement en Yahvé qu'est la juste cause et la force " ». Il est intéressant de noter que le même texte d'Isaïe est cité, en référence à la gloire de Dieu évidemment, dans la prière juive ᶜalenu (Billerbeck. I, 419 haut).

La triade des célestes, terrestres, infernaux ne figure pas dans le texte d'Isaïe 45,22-23 et ne vient pas directement de la Bible. Elle donne lieu à des débats, dans lesquels je n'entre pas, relatifs à l'identification de ces êtres, La meilleure solution est sans doute de retenir l'extension la plus vaste possible : tous les êtres y compris les forces hostiles.

Plus importante est la question du temps : est-ce que le geste de vénération (pour dire le moins) est accompli dès maintenant, ou bien est-il attendu pour l'avenir ? La grammaire seule ne permet pas de répondre. La reconnaissance de la souveraineté universelle du Christ paraît devoir se situer plutôt dans l'avenir (cf thématique de l'exaltation du fils de l'homme), ce que confirme de manière nette l'autre emploi de Is 45,23 en Rm 14,10-11, avec référence explicite au tribunal de Dieu.

La position de la triade permet d'envisager qu'elle vise prioritairement les êtres qui se prosternent, et de donner de ce point de vue une certaine indépendance au deuxième membre de phrase : la confession de la langue. Cette confession christologique doit d'abord être déterminée dans sa teneur : l'acclamation Seigneur (prédicat) est Jésus en fait manifestement partie. La discussion porte donc sur « à la gloire du Père » : est-ce que cette référence capitale à la théo-logie est à incorporer à l'acclamation pascale « Jésus Seigneur à la gloire de Dieu le Père » ou bien est-elle commandée par le verbe confesser : à la gloire du Dieu le Père on confesse que Jésus est Seigneur. Il est presque impossible de trancher, mais l'incertitude ne me semble pas un obstacle majeur quand il s'agit de déterminer la christologie du passage.

Quant au temps, toujours ambigu si l'on s'en tient à la lettre du texte, il est maintenant plus nettement relié au présent dans la mesure où il s'agit d'une acclamation par laquelle, en situation cultuelle éventuellement, en tout cas dans une parole qui relève de la dévotion et de l'adhésion intérieure, on reconnaît le statut nouveau que le Père a conféré au fils.

Comment rendre compte de ce statut ? Il est clair qu'il s'agit d'un statut qui dépasse tout ce qu'on peut constater dans le monde des agents divins connus dans le judaïsme ancien (anges, Michel en particulier, Fils de l'homme etc…). Le Christ reçoit le nom divin et les honneurs divins sans avoir été au préalable arraché à l'humanité et transformé en une sorte d'ange. Mais comment en parler ? Si l'on parle de la divinité du Seigneur Jésus on entre immédiatement dans le plan métaphysique et l'on rencontre forcément le problème du monothéisme théorique. On peut trouver insupportable la tension entre le monothéisme strict, que le texte de la citation vient de rappeler, et la christologie haute que le texte a mise en place. Si l'on s'en tient au langage de l'hymne et de la confession de foi, au plan existentiel donc, un langage plus libre que celui de la dogmatique, il me semble qu'on peut sans restriction exprimer le statut divin, la position unique conférée par Dieu à Jésus, il faudrait bien entendu compléter l'étude par les indications données sur le Christ d'avant l'incarnation au début de l'hymne : dans la forme de Dieu et l'égalité (plutôt : la mise sur le même plan, sens probable de *isa theô).* Paul n'entend pas identifier purement et simplement *le Seigneur Jésus à* JHWH, mais il lui reconnaît un statut semblable à celui de Dieu (Zeller, NTS 2001, 316) sans sacrifier la relation qui le pousse vers le Père. À la différence de ce qui se passe dans la promotion de certains agents divins (Hénoch, Metatron) Jésus ne reçoit pas son statut nouveau après une

transformation préalable mais à travers le resurgissement d'un homme concret arraché à la mort (Zeller, 317).

Le Christ reçoit bien un prédicat divin et en même temps il est destinataire d'un geste d'adoration, mais cette investiture n'est pas en concurrence avec Dieu puisque Dieu en est l'initiateur. Dieu reste l'acteur principal et le terme de tout (donc ne parlons pas trop vite d'apothéose). Selon W. Schrage, « Le Christ ne duplique pas de Dieu *unique* et encore moins ne le rend superflu et inutile, il en souligne au contraire la nécessité et l'évidence pour la foi chrétienne. »